

Comunidades eclesiais: as exigências da integração plural

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

Faculdade de Teologia (UCP)

O inquérito às identidades religiosas em Portugal veio tornar mais explícito como o entendimento e a prática da identidade católica têm vindo a sofrer uma erosão significativa e a tornar-se mais fragmentários no que respeita a elementos tradicionais da sua caracterização¹. Isso manifesta-se também em termos de conteúdos de crença e de orientação doutrinal-moral, mas é mais perceptível em relação a expressões práticas tradicionalmente consideradas nucleares dessa mesma identidade. À semelhança do que se tem vindo a verificar noutros contextos ocidentais e europeus, a distância entre “o tradicionalmente proclamado” e “o pessoalmente assumido”, a desarticulação entre o “crer” e o “pertencer” adquirem contornos cada vez mais nítidos, no que respeita, por exemplo, ao modo como se avalia o significado da prática dominical ou à relação que se estabelece com a comunidade eclesial a que se está territorialmente ligado.

¹ Alfredo TEIXEIRA (coord.), *Identidades religiosas em Portugal: Representações, valores e práticas. Relatório apresentado na Assembleia Plenária da Conferência Episcopal Portuguesa, Fátima 16 a 19 de abril de 2012*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa (Centro de Estudos e Sondagens de Opinião – Centro de Estudos de Religiões e Culturas), 2012 [policopiado].

Nesta situação, presumivelmente em tendência crescente², mesmo que os movimentos de distância ou de aproximação à realidade eclesial concreta possam ter ritmos grupais e temporais diversos e pendulares, é não só inevitável como crucial a pergunta pelo entendimento que a Igreja tem da sua identidade e missão enquanto realidade socialmente situada e pelo modo como é chamada a configurar as suas opções e práticas pastorais. A consciência eclesial e a prática pastoral não podem subvalorizar, muito menos ignorar, essa diversidade de posicionamentos em relação a elementos determinantes de identificação católica, antes é indispensável reflectir sobre as suas razões mais profundas, avaliar as exigências de acolhimento dessa diversidade, pensar sobre as transformações de mentalidade e de prática que se revelem necessárias.

Neste contexto, as presentes notas de reflexão, tomando naturalmente como referência a renovação operada pelo Concílio Vaticano II e a tarefa da sua recepção, apresentam cinco perspectivas de leitura eclesiológica que, assim se julga, podem contribuir para uma análise mais abrangente, realista e coerente dos fenómenos em curso e para a clarificação dos desafios que daí decorrem para a Igreja. Tratar-se-á de reflectir não apenas numa perspectiva teórica (a nível de princípios), mas pretende-se também apontar aspectos de ordem práctico-operativa que possam interpelar a vida das comunidades eclesiais.

Igreja aberta a uma pluralidade de situações ou o desafio da catolicidade

Pluralidade de situações e a tradicional questão
da “pertença à Igreja”

Em boa verdade, a realidade da Igreja, no que respeita à tipologia crente dos seus membros e correspondentes atitudes, foi sempre mais plural do que, às vezes, se imagina. Habitados tendencialmente a pensar a Igreja de forma monolítica, porventura com o risco até de alguma fixação “modelar”

² Cf., por exemplo, L. VOYÉ-K. DOBELAERE, «Une déculturation annoncée. De la marginalisation de l'Église catholique en Belgique», *Revue théologique de Louvain* 43 (2012) 3-26; K. GABRIEL, «Die Religion der Stunde? Anmerkungen zur Soziologie des gegenwärtigen Katholizismus», *Theologisch-praktische Quartalschrift* 161 (2013) 12-18, particularmente 13 ss.

numa concepção que se poderia designar como “Igreja tribal do Ocidente antigo e medieval”³, nem sempre se toma na devida conta, com todas as consequências que tal comporta, o rosto próprio e plural que a Igreja e o cristianismo assumem noutros contextos do globo. Embora certamente em proporções diversas e focalizada bastante em comportamentos individuais (caracterizados muitas vezes como “anómalos” ou até “ilegais”), essa diversidade tem estado presente também no espaço católico português.

Considerar este dado como pano de fundo – ou, se quisermos, como elemento heurístico que questione algumas das nossas ideias feitas e práticas absolutizadas – é importante, mas não ilude a questão concreta que atravessa o nosso próprio contexto social, cultural e eclesial hoje em dia: a evolução nas últimas décadas (ainda que a atenção aos factores mais profundos exija que se vá temporalmente mais longe!) tem vindo a tornar evidente uma situação nova no que respeita ao sentido de pertença e ao modo de identificação com a Igreja católica no nosso país, à maneira como se caracteriza, em processo de auto-representação, o que é ser católico. Com diversas motivações embora – desde o desejo de uma autonomia pessoal à dificuldade em assumir os conteúdos doutrinários-morais propostos pela Igreja, desde a indiferença progressiva favorecida por um ambiente progressivamente secular(ista) à experiência de desfazamentos da realidade eclesial concreta face às condições culturais do mundo moderno, desde as consequências de trajectórias pessoais de vida em dissonância com a norma eclesial ao sentimento da pouca mobilidade mental e estrutural da instituição eclesial, etc. –, a pluralidade de situações, de envolvimento, de caminhos de construção da própria identidade religiosa, sobretudo a nível de gerações mais jovens⁴, é um facto que a Igreja no seu conjunto e nas suas comunidades concretas não pode mais encarar, de modo mais ou menos inconsciente, como um simples momento transitório de um futuro possível retorno à “situação de cristandade”.

Como é sabido, a questão da pertença ou não à Igreja, como busca de elementos de referência básica de identidade eclesial, movimentou a reflexão teológica ao longo dos tempos, praticamente desde os primeiros séculos, particularmente à medida que o confronto com o cisma e a heresia

³ Cf. P. TIHON, «Croire grâce à l'Église? Croire malgré l'Église?», *Lumen Vitae* 59 (2004) 408 ss.

⁴ Vale a pena ler, ainda que não referida especificamente à situação em Portugal, a breve síntese de J. MARTÍN VELASCO, *A transmissão da fé na sociedade contemporânea*, Coimbra, 2005, 54 ss.

exigia processos de clarificação. Nos tempos que antecederam o Concílio Vaticano II, designadamente por motivos ecuménicos, mas não menos pela busca de resposta à pergunta pelo papel da Igreja na mediação da salvação (“fora da Igreja não há salvação”), a questão era debatida no confronto entre uma tese mais rigorista, de pendor “teológico-dogmático”, e uma outra, mais abrangente, na perspectiva estritamente “canónica”⁵.

Consciente dos estreitamentos e do impasse que um tal posicionamento da questão trazia consigo, o Concílio Vaticano II, num horizonte certamente muito mais amplo de consideração da missão da Igreja, trouxe nesta matéria um ponto de partida novo fundamental nos números 13 a 17 da *Lumen Gentium* ⁶. Começando por dizer, no nº 13, que ao “novo Povo de Deus todos os homens são chamados” e explicitando neste contexto a catolicidade que anima a Igreja, este número da Constituição sobre a Igreja conclui, em síntese, que à unidade católica do Povo de Deus “pertencem de vários modos, ou a ela se ordenam, quer os católicos quer os outros que acreditam em Cristo quer, finalmente, todos os homens em geral, pela graça de Deus chamados à salvação”. Nos números seguintes – e isto é ainda mais relevante – a *Lumen Gentium* aponta, em círculos concêntricos, diversas situações globais de relacionamento/proximidade – os verbos latinos utilizados são muito significativos⁷ – com a Igreja de Jesus Cristo. Assim, fala-se primeiro dos fiéis católicos (nº 14), dos cristãos em geral (nº 15) e daqueles que ainda não receberam o Evangelho, mas se encontram de uma forma ou de outra orientados para o Povo de Deus (nº 16): em primeiro lugar, os judeus, os membros de outras religiões, a começar pelos muçulmanos, mas também “aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero” ou mesmo até todos quantos, “sem culpa, não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus”.

⁵ Cf. H. PREE-H. J. F. REINHARDT, «Kirchengliedschaft», in W. KASPER (ed.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 6, 1997, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 11-14; W. LÖSER, «Kirchenzugehörigkeit», in W. BEINERT (ed.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg in Breisgau-Basel-Wien 2/1988, 314 s.; K. RAHNER, «Kirchengliedschaft (Kirchenzugehörigkeit)», in K. RAHNER-A. DARLAP (ed.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg-Basel-Wien 1968, 1209-1215; K. RAHNER, «Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII. “Mystici Corporis Christi”», in ID., *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln-Zürich-Köln 7/1974, 7-94.

⁶ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiologia. La sacramentalidad de la comunidad Cristiana*, Salamanca, 2007, 259-288.

⁷ Utilizam-se os verbos “incorporar” (nº 14); “coniungere” (nº 15); “ordinare” (nº 16).

Duas notas são de assinalar, a partir daqui, na sua relevância para o tema desta reflexão. A referência à “plena incorporação” dos católicos na Igreja pressupõe o acolhimento integral de diversos elementos institucionais-sacramentais visíveis, mas tudo isso é precedido por um inciso fundamental: “tendo o Espírito de Cristo” (nº 14). Fica desde logo claro que os elementos institucionais, por mais importantes e indispensáveis que sejam, nunca podem ser absolutizados, porque não atingem aquele núcleo fundamental da relação singular de cada pessoa com o Mistério de Deus e da fidelidade possível nessa relação, não mensurável por meros critérios institucionais, visíveis, eclesiais. Por outro lado – segunda observação –, ninguém é excluído dessa relação: nem os que se consideram ateus. Lê-se no nº 16: “Nem a divina Providência nega os auxílios necessários à salvação àqueles que, sem culpa, não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus e se esforçam, não sem o auxílio da graça, por levar uma vida recta”.

Como se percebe e está bem explícito tanto no nº 14 como já no nº 8 da *Lumen Gentium* (a Igreja de Cristo “subsiste” na – “*subsistit in*” – Igreja católica) e no nº 3 do Decreto *Unitatis Redintegratio*, isto não significa que a Igreja católica desista da afirmação de uma identidade própria e da convicção de possuir a plenitude dos elementos institucionais-sacramentais que identificam a Igreja de Jesus Cristo. Significa, sim, que essa identidade própria e inequivocamente assumida se procura expressar e realizar numa atitude de acolhimento face a valores existentes fora do seu espaço visível e numa abertura de espírito face ao diferente, ao não imediatamente integrável, à diversidade real dos caminhos históricos da humanidade e de cada pessoa no seu real contexto de vida ⁸.

Identificação com a Igreja e liberdade de consciência

Pressuposto isto, apresentam-se à autocompreensão da Igreja e à prática eclesial alguns desafios fundamentais.

Antes de mais e basicamente, torna-se necessário reflectir como se concilia, em concreto, na vida das comunidades eclesiais a compreensão da

⁸ Cf. a este propósito R. BUCHER, «“Sie sind nicht mehr katholisch”. Lerneffekt eines eliminatorischen Katholizismus», *Theologisch-praktische Quartalschrift* 161 (2013) 21s.

própria identidade com a capacidade de acolhimento do diferente. Esta é uma tarefa que se encontra pendente em várias vertentes⁹, pois essa identidade não pode ser entendida como realidade fechada e excludente, mas como identidade que se realiza precisamente numa atitude de abertura e em processo. No espaço interno expressamente identificado como “católico”, isso exige um esforço de clarificação em termos conceptuais e práticos no que se refere ao modo de relacionamento com diversas tipologias do crer e de pertença autoclassificadas como “católicas”, bem como relativamente a possíveis ou até necessários modos de integração humanamente credíveis e eclesialmente coerentes, dentro dos pressupostos de uma identidade aberta relacional e duma preocupação pastoral criativa na busca de um mais fiel cumprimento da missão da Igreja. A esta luz, a categoria da “identificação parcial com a Igreja” não deverá ser vista de forma exclusivamente negativa: se ela já tem algum sentido relativamente ao modo como o fiel católico, plenamente integrado na Igreja, sente, analisa e é chamado a viver a sua relação com a Igreja concreta em que se insere (uma Igreja sempre com um rosto próprio, situado, limitado por condicionamentos pessoais e sociohistóricos)¹⁰, muito mais sentido poderá (deverá) ter naquelas situações de crença/pertença em que factores de distanciamento real – independentemente da sua justificação – podem estar envolvidos.

⁹ Uma delas é o problema ecuménico, que aqui encontra uma questão-charneira: ao não identificar simplesmente “Igreja de Jesus Cristo” e “Igreja católica romana”, o Concílio, num caso expressivo de desenvolvimento dogmático, colocou diante de nós a tarefa de encontrar um novo modo de relacionamento com as outras Igrejas e Comunidades eclesiais. Esta é uma tarefa pendente, que durará certamente ainda muito tempo a cumprir, mas que, de qualquer forma, sugere como a “identidade católica” não pode ser pensada e vivida como uma grandeza fechada.

¹⁰ A verdadeira identificação com a Igreja que se pede ao cristão nunca pode ser total e absoluta, isto é, sem questionamentos e discernimentos críticos. Antes e em certo sentido, só pode ser parcial e relativa, ou seja, capaz de perceber os limites e deficiências que a afectam e que, em menor ou menor grau, são da responsabilidade de cada cristão (também da nossa responsabilidade). Doutra modo, ao exigir-se uma identificação absoluta, cair-se-ia inevitavelmente no risco da absolutização ou até divinização da Igreja, esquecer-se-ia que a Igreja está sujeita ao juízo da Palavra de Deus e necessita assim sempre de se reformar à luz do Evangelho. A pretensão de uma identificação total com a Igreja concreta no tempo e espaço de vida de cada cristão não teria suficientemente em conta o normal desenvolvimento da maturidade crente, o lugar inalienável da consciência pessoal, a importância fulcral da profecia e do carisma para a verdade da fé e o testemunho cristão, a exigência de novidade criativa que pertence também ao viver histórico da Igreja em fidelidade ao Espírito. Cf., a este propósito, H. SCHLETTE, «La identificación parcial con la Iglesia», *Concilium* 66 (1971) 350-356; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiologia*, 285 ss.; P. NEUNER, «Was muss der Christ glauben? Die Lehre von der Fides implicita zwischen amtlicher Dogmatik und partieller Identifikation», *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 219-231.

Nesta perspectiva, os diversos níveis e expressões do crer deixam de ser considerados como realidades puramente negativas, mas pedem, antes, ser olhados como interpelações que devem ser acolhidas na sua realidade e percebidas no seu carácter de questionamento. No quotidiano das comunidades eclesiais, isto significa que se torna cada vez mais indispensável a tomada de consciência, por parte dos responsáveis pastorais e dos fiéis envolvidos no núcleo dessas comunidades, de que os caminhos da relação de cada pessoa com Deus não são mensuráveis pelas simples normas tradicionais de pertença à comunidade eclesial. Esses pontos de referência são imprescindíveis no processo de adesão à fé e de consciencialização e amadurecimento crentes¹¹, mas não podem ser utilizados como dados que se possa manejar imediatamente – abstraindo da indispensável consciência da “reserva escatológica” que marca todo o viver crente e eclesial – para definir a autenticidade da relação com o Mistério de Deus,. Os critérios do Reino de Deus e os critérios que a Igreja utiliza na sua delimitação institucional-visível não coincidem simples e totalmente.

Como é óbvio, estamos aqui também no âmbito mais profundo da liberdade de consciência da pessoa, um dado que, à luz do seu enraizamento evangélico, da tradição eclesial mais consistente¹² e da afirmação conciliar da liberdade religiosa, a Igreja não pode deixar de respeitar, aprofundar e fomentar também no seu espaço. O reconhecimento conciliar da liberdade religiosa, limitado intencionalmente – pelas razões conhecidas – à liberdade de coacção social e civil em matéria religiosa, não dispensa nenhum ser humano da tarefa moral de buscar a verdade nem relativiza a convicção católica da verdade a propor e a testemunhar. Simplesmente, ao reconhecer-se que a busca da verdade deve acontecer de forma adequada à dignidade da pessoa humana, isto é, de um modo livre, está a pressupor-se a realidade profunda da liberdade de consciência como inerente a cada ser humano, crente ou não¹³. Este é, aliás, um aspecto em que os fiéis católicos precisam de crescer muito em termos de mentalidade global e de modos de agir. Em razão de

¹¹ Cf., a este propósito, A. BORRAS, «Peut-on devenir chrétien sans lien avec l'Église? Catéchuménat et ecclésialité», *Lumen Vitae* 61 (2006) 333-352; TH. SÖDDING, «Katholisch werden. Der neutestamentliche Impuls», *Theologisch-praktische Quartalschrift* 161 (2013) 4-11, particularmente 4 e 8.

¹² Cf. W. KASPER, «Steuermann mitten im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin», *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 21s.

¹³ Cf. *Dignitatis Humanae*, n.ºs 1 e 2. Cf. K. GABRIEL, «Die Religion der Stunde?», 19.

todo um estilo de vivência eclesial e de vários pressupostos histórico-culturais que condicionam mentalidades e práticas, muitos cristãos ainda não conseguiram interiorizar que a liberdade de consciência é expressão da máxima dignidade humana como dom de Deus Criador e Salvador, exigência de responsabilidade de um viver humano em processo de crescimento e maturação, concretização da liberdade evangélica a que cada cristão não pode renunciar sem perda da sua identidade e enfraquecimento da sua realização vocacional.

Tendo em conta tudo isto e na percepção de um novo enquadramento sociocultural marcado pela subjectividade na avaliação do real, pela pluralidade de opções e pela construção individual da identidade crente, a mensagem cristã é chamada a traduzir-se como proposta e convite que se tem de inscrever irreversivelmente sob o sinal claro da liberdade de escolha. Neste contexto, as comunidades cristãs deixam inevitavelmente de poder aparecer como “lugares protegidos”, com uma organização e uma imagem monolíticas, antes são desafiadas a encontrar formas de convivência na pluralidade, a serem espaços abertos a vivências e testemunhos plurais¹⁴.

Igreja reflexamente consciente de estar ao serviço do Reino de Deus – o sentido da dimensão sacramental da Igreja

A mediação salvífica da Igreja como sinal e instrumento

Neste contexto amplo de reflexão, a eclesiologia conciliar oferece-nos um ponto de partida fundamental, ainda não devidamente acolhido em termos teológicos e, sobretudo, na consciência crente comum e na prática pastoral quotidiana. Interpelada também pelas transformações do mundo e pelo modo diferente da sua inserção na sociedade, a Igreja redescobriu uma maneira mais evangélica de explicitar a mediação eclesial do dom salvífico de Deus à humanidade, ao entender a sua identidade e missão no mundo como realidade sacramental, como sinal e instrumento ao serviço de Jesus

¹⁴ Cf. J.-M. DONÉGANI, «Une désignation sociologique du présent comme chance», in H.- J. GAGEY-D. VILLEPELET (dir.), *Sur la proposition de la foi*, Paris, 1999, 47 s. Cf. ainda J. E. B. de PINHO, «Igreja em busca de fidelidade e autenticidade. A tarefa de uma recepção criativa no horizonte do novo milénio», *Communio* 17 (2000) 30-32.

Cristo e do Reino de Deus que Jesus anunciou e viveu¹⁵. Isto é, a Igreja entende-se não simplesmente como “instituição de salvação”, como “o lugar” (exclusivo) da salvação (onde todos têm de entrar se se querem salvar), mas compreende-se como sinal e instrumento do amor salvífico e libertador de Deus, sinalizado definitivamente em Jesus Cristo, numa amplitude potencialmente universal¹⁶.

Na fidelidade à grande Tradição, o Concílio continua a sublinhar o papel singular que cabe à Igreja em razão de Jesus Cristo e, nesse sentido, reafirma a necessidade da Igreja para a salvação (*Lumen Gentium*, nº 14). Mas sabe que esta necessidade, inserida nas condições da história, está ao serviço da vontade salvífica universal de Deus, é uma necessidade da ordem do sacramento, ou seja, entende-se e concretiza-se como sinalização e mediação de uma realidade bem mais ampla e que é, antes de mais e sempre, dom e obra de Deus, pelos caminhos de que Deus dispõe e só Deus conhece (cf. *Gaudium et Spes*, nº 22). A Igreja toma, assim, renovada consciência de que não é um fim em si mesma, mas uma grandeza relacional e uma realidade de mediação ao serviço do Reino de Deus¹⁷. Neste horizonte, a eleição do Povo de Deus não aparece como acontecimento isolado e de algum modo “elitista”, mas situa-se dentro duma história verdadeiramente universal de salvação e que acontece também para além dos limites histórico-institucionais da Igreja.

Não obstante algumas objeções, também de ordem ecuménica, ao uso da linguagem da Igreja como “sacramento” (o risco de uma sacralização da Igreja, alguma possível confusão sobre a noção de “sacramento”, entre outras considerações)¹⁸, este sentido da sacramentalidade da Igreja revela-se

¹⁵ Cf. *Lumen Gentium*, nºs 1, 8, 16 e 48. Cf. *Gaudium et Spes*, nº 22.

¹⁶ “Se a Igreja é o sacramento universal da salvação, então ela não é a salvação, mas sim a salvação acontece através dela. Entre salvação e Igreja existe uma diferença”: W. BEINERT, «Die alleinseligmachende Kirche – oder: Wer kann gerettet werden?», *Stimmen der Zeit* 208 (1990) 272.

¹⁷ Cf. P. NEUNER, «Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde. Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit», *Ökumenische Rundschau* 43 (1994) 401; W. KASPER, «Kirche als universales Sakrament des Heils», in E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 221-239.

¹⁸ Nesse sentido há quem prefira, em vez de “sacramento”, utilizar a linguagem de Igreja como “figura social histórica da salvação”. Cf. J. HOFFMANN, «L’Église et son origine», in B. LAURET-F. REFOULÉ (ed.), *Initiation à la pratique de la théologie*, Tome 3: Dogmatique 2, Paris 1983, 59-61 e 64 (nesta última página: “figura histórica e social do mistério da salvação revelado e cumprido em Cristo”). Cf. ainda G. CANNOBIO, «La Chiesa sacramento di salvezza. Una categoria dimenticata», *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 663-694.

de enorme importância para um adequado entendimento da identidade e missão da Igreja. Na recepção desta visão conciliar, a consciência eclesial é interpelada a superar estreitamentos eclesiocêntricos ou mesmo uma “eclesiastização” do cristianismo¹⁹, assumindo inequivocamente que todo o discurso sobre a Igreja e toda a prática eclesial têm de estar subordinados ao anúncio de Deus e seu amor definitivo pela humanidade em Jesus Cristo e na força do seu Espírito²⁰. O que está aqui em causa é uma consciência cristã individual e comunitária que saiba dar primazia absoluta ao verdadeiro anúncio de Deus e do seu amor efectivo por cada homem e mulher. O sentido da sacramentalidade da Igreja aparece, assim, como atitude espiritual assumida globalmente e exigência de uma adequada criteriologia na acção pastoral, capaz de conduzir os cristãos a saberem discernir o que é verdadeiramente importante nas concretizações estruturais e pastorais em ordem ao anúncio e testemunho da salvação. Isso supõe e exige também uma mentalidade aberta à presença de Deus no mundo e seus sinais. A Igreja será tanto mais fiel ao cumprimento da sua missão quanto for capaz de acolher os sinais e os dons de Deus na história da humanidade, quanto estiver particularmente atenta à vinda do Reino de Deus fora das suas fronteiras visíveis²¹.

Para uma renovada criteriologia de sinalização e transparência eclesiais

Percebe-se, a partir daqui, como são muitas e diversificadas as questões que se colocam ao modo como a Igreja, localmente situada e desafiada a responder às interpelações das pessoas, encontra as respostas mais adequadas em termos de sinalização de algo que, verdadeiramente e em última análise, a ultrapassa.

¹⁹ Cf. J. MARTÍN VELASCO, «La sal y la luz. Dos dimensiones de la presencia de las comunidades cristianas en la sociedad», *Sal Terrae* 100 (2012) 305.

²⁰ Cf. J. RATZINGER, «L' ecclesiologia della costituzione *Lumen Gentium*», in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo, 2000, 67. Cf. ainda M. KEHL, «Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche», *Stimmen der Zeit* (1993) 515-520, particularmente 517; H. DERROITTE, «Réinventer la catéchèse dans un monde en mouvement», *Lumen Vitae* 63 (2008) 349-351.

²¹ Cf. W. KASPER, «Unicidad y universalidad de Jesucristo», in A. VARGAS-MACHUCA (ed.), *Jesucristo en la historia y en la fe. Semana Internacional de Teología*, Salamanca, 1977, 273.

Emerge a pergunta, por exemplo, pelas condições em que as expressões estritamente “sacramentais” da Igreja podem e devem ser realizadas, na simultânea relação, que se traduz muitas vezes também numa inevitável tensão, entre aquilo que as pessoas pedem e aquilo que a Igreja é chamada a sinalizar e a oferecer. Neste domínio de acção pastoral, onde se situam os pedidos que brotam da religiosidade efectivamente vivida pelas pessoas, está em jogo a questão crucial da capacidade de a Igreja acolher situações plurais, com toda a problemática que isso envolve, e de ser verdadeiramente “sacramento” (em vez, simplesmente, de se entender como “lugar onde” ou de aparecer como “dona” de algo que possuisse por mérito próprio), mostrando “um rosto” de simples mas autêntico acolhimento, de compreensão face à complexidade das situações, de ajuda a um caminho a percorrer, de proposta serena mas precisa e pertinente sobre as razões de crer. O necessário discernimento em ordem à evangelização da experiência religiosa não pode contrariar nem deve impedir o irrecusável acolhimento das pessoas e os indispensáveis impulsos ao seu crescimento humano e crente.

A pedra de toque sobre a capacidade real de a Igreja integrar ou não situações diversas, cada vez mais reais no contexto sociocultural em que vivemos, passa decisivamente e em concreto por aqui. E isso significa a urgência de se perceber que os critérios jurídico-canónicos, por mais válidos que sejam em abstracto (ao nível dos princípios), são insuficientes para dar respostas consistentes e credíveis à realidade concreta que as comunidades eclesiais e seus agentes pastorais enfrentam. Importa lembrar que o regime jurídico-canónico actual está condicionado ainda em grande parte pelos pressupostos vigentes para uma Igreja maioritária e “comodamente” situada na sociedade global que a envolvia. Assim: não teve (não tem) ainda suficientemente em conta a distância intelectual, existencial e prática que muitos cristãos experimentam face à realidade concreta eclesial em que se inserem; não tomou (não toma) consciência plena da diversidade real que a Igreja vive num regime que não é mais o contexto da cristandade; não teve (não tem) a maleabilidade necessária para dar lugar à criatividade pastoral de comunidades cristãs que devem ser responsáveis pela sinalização concreta da identidade cristã e pelo acolhimento directo e próximo das pessoas que a elas se dirigem; não teve (não tem) adequadamente em conta a responsabilidade específica dos agentes pastorais que têm de tomar decisões no concreto multiforme das situações reais.

Neste contexto, é importante ter presente a mudança de paradigma eclesiológico que o Concílio Vaticano II procurou exprimir. Tomou-se, na assembleia conciliar, consciência viva de que, em termos de orientações e opções eclesiológicas, era indispensável superar uma autoconsciência eclesial marcada por uma visão de pendor jurídicista, institucional, hierárquico, sob o pressuposto do entendimento da Igreja como uma “sociedade perfeita” – uma concepção que, aliás, não era já suportada pela realidade envolvente e pela consciência de muitos fiéis²² –, a favor de uma percepção da Igreja como “mistério” numa linha histórico-salvífica, chamada a aprofundar e a testemunhar existencialmente os valores de vida que o agir salvífico de Deus na história humana indicou e propõe. Nessa linha se entende a perspectiva conciliar do princípio da “pastoralidade” como indicativo e exigência de uma nova atitude da Igreja, que percebe os desafios da situação envolvente e assume como expressão da sua identidade e critério da sua acção pastoral o caminho do diálogo em várias frentes. Esse caminho, sublinhado em afirmações programáticas de Paulo VI²³, traduzido de forma marcante nos impulsos de abertura ao diálogo ecuménico e inter-religioso, emergiu sobretudo na reflexão da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: a Igreja assume como tarefa indeclinável da sua missão no presente e para o futuro a disponibilidade para o diálogo com todos os homens e mulheres, independentemente das suas crenças e convicções²⁴. A esta luz entende-se, então, que a Igreja como sacramento universal de salvação não se esgota na comunidade eclesial constituída socialmente e percebida através de fronteiras claras de delimitação, mas é uma realidade mais ampla, mais universal, também mais indeterminada, abrindo-se a todos aqueles que através de uma vida justa, agradável a Deus, acolhem a vontade salvífica de Deus, que continua activa no mundo pelo seu Espírito²⁵.

²² Cf. J.-M. DONÉGANI, «Une désignation sociologique du présent comme chance», 39 ss.

²³ Na inauguração da 2ª sessão, em 29 de Setembro de 1963, o Papa Paulo VI vai dizê-lo com algum arrojo, se confrontarmos as suas palavras com algumas mentalidades e modos de proceder dos nossos dias: “Que o mundo saiba: a Igreja olha para ele com profunda compreensão, com sincera admiração e com sincero propósito de não o conquistar, mas de o servir; não de o desprezar, mas de o valorizar; não de o condenar, mas de o confortar e salvar”: «Discurso de Paulo VI na inauguração da 2ª sessão. 29. Setembro. 1963», in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios*, Editorial A.O., Braga 1992 (11ª Edição), 460.

²⁴ Cf. *Gaudium et Spes*, nº 92.

²⁵ Cf. M. KEHL, «Kirche als “Dienstleistungsorganisation”? Theologische Überlegungen», *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 394 ss.; H.-J. SANDER, «Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*», in P. HÜNERMANN-B. J. HILBERATH (ed.), *Herders Theologisches Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg-Basel-Wien, 2004, Sonderausgabe, 2009, 585-589.

A Igreja e o testemunho credível e interpelativo da Verdade da fé

De vários lados – e a realidade das novas expressões religiosas do mais diverso teor, constituídas maioritariamente por grupos relativamente pequenos de pessoas, mas numerosas e com presença difusa um pouco por todo o lado – solicita-se hoje a busca de identidades claras, de expressões de fé simples e lineares, de conteúdos de verdade e de promessa de salvação o mais directos e práticos possíveis. Esses nichos de crença religiosa são atractivos para um número significativo de pessoas, não obstante (ou talvez antes até!) por causa de um mundo cada vez mais complexificado em diversas das suas vertentes globalizadas. Não admira, pois, que algo de semelhante aconteça no espaço das grandes confissões cristãs, também no seio da Igreja católica. O que coincide, maioritariamente, com a emergência de fenómenos identitários, fomentados por buscas de segurança e traduzidos muitas vezes em desejos de regresso ao passado (a nível de celebrações litúrgicas, de formas de piedade, de modos de vestir, etc.).

Por outro lado, é visível, simultaneamente, nas circunstâncias dos processos de secularização (externos e internos) em curso e do pluralismo existente, o crescendo do desejo de autonomia individual na vivência da fé. O caminho das escolhas pessoais selectivas em confronto com a fé professada pela Igreja, ao género de uma “religião *à la carte*”, prossegue, pelas mais variadas razões. É bem perceptível no quotidiano eclesial a diferença que existe, muitas vezes, entre a proposta doutrinal da Igreja e a realidade do que muitos católicos pensam e estão dispostos a acolher. Nestas condições em que a fé cristã é hoje vivida pelas pessoas, as questões que se colocam ou que daqui resultam têm de ser vistas como interpelações que suscitam modos de agir em certa tensão e às quais não é possível responder de forma imediata, com soluções acabadas em género de receita prática. Antes, exige-se a disponibilidade para um continuado processo de reflexão e de buscas de caminhos de resposta, caminhos que têm de envolver cada vez mais as próprias pessoas em causa. Para isso é importante ter em atenção alguns critérios básicos de discernimento e iluminadores da acção.

Um deles tem a ver com a tomada de consciência da historicidade do caminhar na fé e da vivência em Igreja. A mesma Verdade de sempre – centrada no Evangelho de Jesus e, mais nuclearmente ainda, no encontro com

a Pessoa de Jesus, viva na força do seu Espírito – tem de ser proclamada, reflectida, traduzida, vivida em circunstâncias e sob pressupostos histórico-culturais diferentes, o que é óbvio em termos diacrónicos, mas não menos hoje numa perspectiva sincrónica (face à pluralização da sociedade e à consciência das diferentes situações que se vivem no nosso mundo). À percepção mais ampla e profunda do que significa realmente, em termos existenciais e nas condições concretas e irrepetíveis de cada “história pessoal” de vida, a historicidade do caminhar na fé corresponde a urgência de uma atitude pastoral diversificada, simultaneamente abrangente e específica face a ritmos diversos, atenta a situações de maior proximidade ou de alguma distância, disponível para acolher caminhos que cada um, no encontro insondável da sua consciência com o Mistério de Deus que o interpela, é chamado a seguir e pode percorrer. Mais do que às vezes se reconhece, o cristão é também sempre alguém que é chamado a fazer um caminho constante de busca ao longo da sua vida²⁶.

Naturalmente que uma atitude pastoral deste género pressupõe uma consciência eclesial mais sensível ao modo como se propõe a fé e a doutrina eclesial. À imperiosa necessidade de entender verdadeiramente porquê determinados conteúdos doutrinários ou morais não são assumidos por pessoas que se dizem católicas associa-se a exigência de se colocar a pergunta crucial – que, aliás, está na base do já referido princípio conciliar da “pastoralidade” – pelo modo mais adequado de exprimir a Verdade da fé, sabendo que há uma distinção a fazer entre a substância do “depósito da fé” e o modo de formular as verdades nele contidas²⁷. Se não quiser ignorar a realidade das pessoas às quais se dirige, o ensino da Igreja tem de ter consciência de que há efectivamente, em diversos registos aliás, uma “hierarquia das verdades” da fé a considerar²⁸.

²⁶ “A busca sincera e conscienciosa da verdade é inclusivamente uma possibilidade interna da fé. A fé pertence, com efeito, à situação de peregrino do homem e dirige-se a Deus que é sempre maior. Isto exclui toda a atitude presunçosa e arrogante que se fecha frente a perguntas e problemas, como se fossem contrários à dinâmica interna da fé; isto não seria uma fé especialmente consumada, mas uma forma atrofiada da verdadeira fé, escassa disposição para aprender e falta de abertura ao mistério sempre maior de Deus. A fé não é, pois, uma postura fixa e inamovível, mas um caminho. Por isso, não só há um caminho que conduz á fé, mas também um caminho na própria fé. Também na fé é válida a lei dos passos”: W. KASPER, *La fe que excede todo conocimiento*, Santander, 1988, 62.

²⁷ Cf. «Discurso de João XXIII na inauguração do Concílio – 11.Outubro.1962», in *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios*, Editorial A.O., Braga 1992 (11ª Edição), 433 s. Cf. *Gaudium et Spes*, nº 62.

²⁸ Cf. J. E. B. de PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa, 1994, 246-252 e a literatura aí indicada. Cf. ainda W. THÖNISSEN, «Hierarchia Veritatum. Eine systematische Er-

Saber ter em atenção essa “hierarquia das verdades” no discurso magisterial corrente, na tarefa catequética e homilética, nos diversos processos de educação da fé e de diálogo com quem estabelece uma relação com a comunidade eclesial concreta, procurar traduzir essa “hierarquia das verdades” no que tal significa para a prática cristã, tudo isso é tarefa da maior, decisiva importância. Doutra forma, os fiéis dificilmente encontrarão a atitude adequada, adulta e mais propícia a um crescimento na fé, no modo como entendem e acolhem o magistério e olham para a Verdade da fé.

Mais globalmente ainda, no que ao papel e credibilidade do magistério diz respeito, trata-se, designadamente, de saber passar de uma autoridade afirmada de antemão a uma autoridade dialógica, que apela ao reconhecimento e à adesão crentes, sabendo que ao magistério, no cumprimento da sua missão fundamental e inalienável, não cabe sempre e em tudo a “primeira”, mas antes a “última” palavra, pelo que o momento da decisão tem sempre de ser precedido por um longo e paciente tempo de diálogo e maturação²⁹. Só desse modo poderá haver uma verdadeira escuta do *sensus fidei* e suas expressões, o que constitui – como sugere *Lumen Gentium*, nº 12 – um elemento fundamental na percepção e no testemunho da verdadeira fé.

Ao nível concreto das comunidades cristãs, as questões aqui colocadas pedem a criatividade e a persistência de uma acção pastoral capaz de oferecer propostas diversificadas e pedagogicamente consistentes de formação da fé. A exigência de saber propor a fé tanto em termos de conteúdos³⁰ como sob o aspecto das formas e dos métodos – algo que muitos cristãos, mesmo catequistas ou agentes pastorais mais qualificados e responsabilizados ainda não compreenderam no seu significado e na sua urgência – tem de vir acompanhada por uma sensibilidade muito concreta e explícita relativamente aos caminhos possíveis e necessariamente plurais da proposta da mesma fé. O que passa muito pelo diálogo com as pessoas – o diálogo na fé

läuterung», *Catholica* 54 (2000) 179-199; A. Birmelé, «Die Wahrheit und die „Hierarchie der Wahrheiten“, in H. FRANKE-TH. KROBATH-M. PETZHOLDT-W. PFÜLLER (ed.), «*Veritas et communicatio. Ökumenische Theologie auf der Suche nach einem verbindlichen Zeugnis. Festschrift zum 60. Geburtstag von Ulrich Kühn*, Göttingen, 1992, 241-255.

²⁹ Cf. W. KASPER, «Zum Problem der Rechtgläubigkeit in der Kirche von morgen», in F. HAARMSMA-W. KASPER-F. X. KAUFMANN, *Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen*, Freiburg-Basel-Wien, 1970, 37-96, aqui particularmente 65; J. E. B. de PINHO, *A recepção*, 163 ss.

³⁰ Cf. A. FOSSION, «La nécessaire révision des représentations religieuses aujourd’hui», *Lumen Vitae* 65 (2010) 365-382.

e sobre a fé é caminho imprescindível e do maior alcance –, pela valorização daquilo que já vivem, pela capacidade de as ajudar a pensar sobre as grandes questões que configuram o sentido da vida.

Nesta ordem de ideias importa, enfim, reconhecer que fomentar o crescimento de individualidades crentes não é necessariamente ceder ao espírito do tempo de pendor individualista. Trata-se, antes, de proporcionar caminhos de amadurecimento de convicções pessoais profundas, sem o que a existência crente dificilmente desenvolverá as suas potencialidades ou mesmo até, mais tarde ou mais cedo, conseguirá sobreviver. Não pode deixar de pensar-se, como caminho indispensável de futuro, na figura de “sujeitos crentes” verdadeiramente corresponsáveis na vida da Igreja e dotados de consciência crítica, homens e mulheres convictos e autónomos na sua qualidade de pessoas envolvidas nas diversas tarefas do mundo, capazes de darem razões da sua esperança pela palavra e pela vida, conscientes de uma identidade recebida como dom e tarefa a explicitar com personalidade própria nas mais diversas situações do quotidiano³¹.

A busca de novas possibilidades de vida e missão para a comunidade cristã local

Que a comunidade cristã, territorialmente definida, enfrenta grandes desafios é um dado sobejamente conhecido e experienciado há bastante tempo. Confrontada inicialmente com o desenvolvimento da sociedade de consumo e com a crescente mobilidade das pessoas, esta configuração da Igreja tem-se deparado progressivamente com os desafios da afirmação do indivíduo, situação que favorece o desenvolvimento de solidariedades em redes em detrimento de solidariedades com base em grupos. Como salienta L. Voyé, em contraponto às relações marcadas pelo território, a prevalência actual das sociabilidades em redes conduz a associar “pessoas que entendem modular elas próprias a frequência e a intensidade da sua participação, as modalidades e os conteúdos do seu crer, as referências que elas se dão e os fundamentos das verdades pequenas, parciais e flutuantes às quais elas entendem aderir livremente”³².

³¹ Cf. D. VILLEPELET, «Essai de problématisation de la nouvelle évangélisation», *Lumen Vitae* 67 (2012) 149-152.

³² L. VOYÉ, «De fidèles soumis aux clients bricoleurs. Quel avenir pour la paroisse?», *Lumen Vitae* 59 (2004) 7 ss, aqui 11.

Com esta verificação não se quer sugerir que a paróquia territorial tenha perdido o seu sentido³³. Se é um facto que as profundas mutações de ordem social, cultural e religiosa que a afectam alteraram a importância existencial do seu papel na vida dos crentes e o seu possível significado como força evangelizadora, não é menos verdade que continua a ser um lugar de aconchego, segurança, continuidade e confiança para muitos e que permanece uma realidade susceptível de desempenhar diversos papéis significativos, variáveis em função das populações envolvidas e dos processos de renovação pastoral que forem levados a cabo

Neste contexto, torna-se necessário, antes de mais, que as comunidades eclesiais adquiram um conhecimento realista e assumam uma consciência autocrítica face às transformações em curso. Mesmo em lugares onde se processam alguns esforços de renovação pastoral, não deixa, por vezes, de prevalecer a impressão de que, por ausência de percepção da realidade ou simplesmente por inércia, se continua a preferir manter os modos de agir habituais, mesmo “residuais”, em detrimento duma criatividade “inovadora”, em busca de caminhos diferentes a percorrer. Os processos de reflexão e de debate internos nas comunidades cristãs são aqui de importância decisiva, pelo que a debilidade estrutural ou até a ausência de diálogo interno continuado e o mais amplo possível mostra-se fatal. Neste aspecto continuamos a enfrentar défices de consciência e de prática que se revelam sintomas e factores graves de paralisia pastoral: debilidade das estruturas de acolhimento e de corresponsabilidade; perfis baixos em termos de participação; alergia atávica a tudo o que soa a modos de proceder com capacidade deliberativa, e não meramente consultiva; falta de abertura e de coragem para experiências possíveis nas margens de liberdade existentes³⁴.

É claro, por outro lado, que a paróquia não pode deixar de se entender, estruturar e praticar cada vez mais como lugar de acolhimento e de escuta de todos os que a procuram e que ela, pela sua simples existência e pela sua capacidade de sinalização, conseguir interpelar. O que passa, básica e estruturalmente, pela disponibilização de lugares abertos a diversos grupos de pessoas, formas de actividades, tipos de redes existentes. Mas pressupõe

³³ L. VOYÉ, *De fidèles soumis*, 13. Cf. ainda J.-L. MAROY, «L'actualité de la recherche en théologie pratique en Italie»: 4.e session doctorale du Groupe de recherche en théologie pratique de l'UCL (25 octobre 2011)», *Revue théologique de Louvain* 43 (2012) 468.

³⁴ Cf. P. TIRON, «Croire grâce à l'Église?», 413.

igualmente, ou até antes de mais e como dinamismo pastoral fundamental, a prevalência dum espírito de “acolhimento” (paciente) sobre a tentação do “endoutrinação” (inevitavelmente apressado e pouco convincente). Além disso, a comunidade cristã territorial pode oferecer tanto mais propostas que mereçam atenção quanto conseguir fugir da rotina, favorecer a emergência de acontecimentos que interpelem as pessoas, ser espaço de debates e de intercâmbios que sinalizem buscas comuns, partilhadas por pessoas que reconhecem as dificuldades concretas que cada um sente³⁵. Ainda que se trate aqui de algo suficientemente sabido em termos teóricos, falha-se com frequência e de forma ampla em termos práticos: nos tempos e nas pessoas de acolhimento que, muitas vezes, não existem; nos pequenos pormenores das palavras e dos actos quotidianos que são extremamente deficientes em termos de comunicação; na reflexão e nas opções pastorais devidamente direccionadas que, frequentemente, não existem; na mentalidade global do “núcleo duro” dos membros da comunidade que é, por vezes, pouco aberta à mudança e aos questionamentos; no modo como se apela às normas jurídicas e aos critérios morais “objectivos”, que prevalecem unilateralmente sobre a experiência vivida e a realidade situacional das pessoas.

Apesar de todas as dificuldades e dos limites difíceis de superar a curto prazo, é imperioso que a mentalidade dos cristãos e a pastoral paroquial se abram à renovação dos modelos de vida eclesial e à dimensão missionária da sua presença e acção³⁶. Não basta mais manter e gerir o possível, antes importa reflectir em conjunto e perguntar pelos caminhos de um novo horizonte missionário na consciência dos crentes e nas opções estruturais. O que interpela no sentido de se analisar e avaliar as prioridades pastorais que se têm (o que se faz e o que se deixa de fazer); o grau de formação dos agentes pastorais mais determinantes (padre, ministros, catequistas...); a qualidade e diversidade das formas de anúncio da fé; a interioridade e profundidade da celebração da fé; a capacidade de ir ao encontro das pessoas na sua situação;

³⁵ L. VOYÉ, «De fidèles soumis», 13-15.

³⁶ Cf. F. MOOG, «La conversion missionnaire des communautés paroissiales. Un défi pour la nouvelle évangélisation», *Lumen Vitae* 67 (2012) 203-219; L. VOYÉ, «De fidèles soumis», 7-15; N. PROVENCHER, «Vers la paroisse responsable et évangélisatrice», *Lumen Vitae* 59 (2004) 57-71; B. MALVAUX, «Structures paroissiales et mission: deux réalités antagonistes? Plaidoyer pour dépasser une opposition stérile», *Lumen Vitae* 59 (2004) 83-94; G. ROUTHIER, «Nouvelles paroisses. Chances ou impasses pour l'évangélisation?», *Lumen Vitae* 59 (2004) 95-108; A. FOSSION, «Annonce et proposition de foi d'aujourd'hui. Enjeux et défis», *Lumen Vitae* 67 (2012) 259-280, particularmente 269 ss.

a transparência de serviço no meio envolvente; o espírito de abertura fraterna que qualifica o estilo cristão de vida. A pergunta pela credibilidade que merece – por parte dos que nos vêem, dos que vivem no nosso contexto ambiental e dos que acidentalmente nos procuram – o modo cristão de viver não pode deixar de ser colocada com persistência e em atitude de sincera autocrítica.

A centralidade eclesial da celebração da fé e os desafios que se colocam à “prática celebrativa” dos cristãos

Como se acabou de sugerir, entre os sinais que a comunidade cristã territorial é chamada a dar – como proposta pública permanente e como lugar de momentos comunitários significativos para a experiência crente das pessoas, quer se encontrem em situação de maior proximidade ou de maior distância relativamente à vida quotidiana da Igreja – está a celebração da fé. O que acontece tanto em relação com momentos ocasionais ligados à celebração dos sacramentos e de exéquias como, de modo particular, à celebração dominical da eucaristia.

Ao mesmo tempo, a diversidade e a gradualidade de comportamentos em termos de prática dominical – um dado básico suficientemente comprovado e em aparente crescendo – indicam uma progressiva relativização e até uma perda de sentido evidentes da tradicional distinção “praticante-não praticante” como caracterização da identidade católica e seus comportamentos práticos. Também para muitos católicos portugueses, “ser praticante” já há muito não corresponde à presença semanal na missa dominical. Estamos diante de uma realidade que merece reflexão profunda pela multiplicidade de interpelações que coloca, designadamente sobre o seu significado para a percepção e vivência da fé cristã bem como para a identidade e missão da comunidade eclesial.

Sem dúvida que hoje em dia se reconhece, sem grande dificuldade e a partir da simples experiência, que não é o “praticante regular” de antigamente que pode dar uma ideia completa e consistente da vitalidade de uma religião (outros caminhos e expressões como a busca pessoal de uma vivência espiritual, a oração, a participação em acontecimentos celebrativos pontuais, etc. podem mostrar-se até em muitos casos como mais sig-

nificativos)³⁷. Mas também é verdade que na participação na celebração dominical da fé não está, a nível de critérios de identidade católica, um elemento secundário, passível de ser relativizado sem mais como sendo insignificante. A centralidade cristã da celebração dominical não é questionável tanto em termos teológicos como no seu valor indicativo de identidade cristã: os cristãos são convocados a reunir-se no “Dia do Senhor”, para reencontrarem sempre de novo o núcleo fundamental do seu viver crente (o agir salvífico de Deus em Jesus Cristo, Aquele que vive e continua a salvar na força do seu Espírito) e, assim poderem acolher no seu coração e na sua vida a força do amor de Deus que possibilita um novo modo de viver, também significativo para a construção de um mundo mais humano. Torna-se, pois, necessário proceder a uma análise cuidadosa dos diversos aspectos (de ordem sociológica, cultural, interna eclesial, etc.) aqui envolvidos, de modo a perceber as razões e condicionamentos das discrepâncias que se verificam entre “criteriologia normativa”, “crença autorepresentada” e “práticas reais”.

Antes de tudo, importa ter em conta que uma mera abordagem abstracta da questão, simplesmente a nível dos princípios, corre o risco de passar ao lado da realidade e das questões que se colocam: desde as histórias pessoais de vida em crise ou simplesmente em processo de crescimento à experiência de uma realidade rigidamente institucionalizada e, por vezes, sem “alma”; desde as celebrações comunitárias sem qualidade às homilias sem conteúdo existencial relevante e interpelativo; desde aspectos de uma ritualização exterior sacralizante, que ignora a autenticidade dos sinais e a estética dos gestos, à questão premente dos ministérios (em toda a sua amplitude, mas aqui sem dúvida de modo particular no que respeita ao ministério ordenado)³⁸. Há nesta matéria da celebração da fé algum “voluntarismo” autoconvencido e, por vezes, até alguma “sobranceria” que dificultam o indispensável esforço de perceber todos os factores em causa e obstaculizam a indispensável atenção a “exigências básicas” que a importância crucial da celebração da fé coloca. Esquece-se que a ideia de cumprimento de um dever, por mais que a sua inculcação possa ter sido justificada e a sua interiorização tenha tido os seus frutos pragmáticos noutras épocas, não chega hoje

³⁷ Cf. PH. BACQ, «Relire les évolutions actuelles à la lumière de l’Évangile», *Lumen Vitae* 59 (2004) 24.

³⁸ Cf. A. FOSSION, «Annonce et proposition de foi d’aujourd’hui», 271ss.

para impulsionar modos de agir coerentes ou convicções práticas. Por outro lado, colocar as questões em termos de “deficiência de fé” ou de “falta de sentido cristão do domingo” é demasiado curto.

Em boa verdade e dada a complexidade do que está em causa, percebe-se melhor o que não pode continuar a ser feito do que aquilo é possível fazer-se, e emergem aqui mais as questões do que as respostas claras. De qualquer forma, compreende-se bem que não basta simplesmente apelar a um renovado sentido do domingo, pois o “domingo” de antigamente já não existe, envolvido como está – para além de muitos outros factores – na nova realidade do “fim de semana”, no processo de urbanização e na maior mobilidade das pessoas, na diferente consciência e nas novas possibilidades do lazer e do desporto. Tudo isso não invalida a pergunta, sempre pertinente, se os cristãos valorizam suficiente e adequadamente o domingo ou, talvez mais rigorosamente, o que a celebração (dominical) da fé significa para existência cristã. Mas torna indispensável que não se receie reflectir sobre os problemas a um nível mais profundo e, porventura, mais exigente.

Desde logo, outras possibilidades de oração e de celebração da fé podem/devem ser propostas e renovadas, na consciência de que, também aqui, há situações diferenciadas na experiência crente das pessoas e grupos. Pode pensar-se também, por exemplo, se, analogamente ao que aconteceu com a introdução da “missa vespertina”, outras possibilidades ao longo da semana não devem ser consideradas, certamente não na perspectiva do simples cumprimento de um “dever dominical” (cada vez menos sentido como “dever”), mas em ordem a que a celebração central da fé faça verdadeiramente parte integrante da existência cristã. Por outro lado, a iniciação na vida cristã, desde a família à catequese comunitária, é interpelada, em termos de modos de agir e de conteúdos propostos, a examinar em que medida favorece ou não uma experiência adequada e um entendimento existencial significativo do que verdadeiramente está em jogo na celebração da fé. Nesta ordem de ideias há que dar lugar a experiências criativas e a formas diversificadas da única celebração eucarística, onde possa emergir também a força mistagógica da liturgia no crescimento e amadurecimento da fé³⁹.

³⁹ Cf. F. PRÉTOT, «Sacrements et liturgie à l'heure d'une pastorale de la proposition», in H.-J. GAGEY - D. VILLEPELET (dir.), *Sur la proposition de la foi*, 104; L.-M. CHAUVET, «La “mystagogie” aujourd'hui: jusqu' où?», *Lumen Vitae* 63 (2008) 46 ss; P.-A. GIGUÈRE, «Maturité de la foi: concept opératoire ou slogan cosmétique?», *Lumen Vitae* 63 (2008) 403s.

Mas toda a criatividade possível e indispensável não pode escamotear a pergunta pelas condições reais que acompanham muitas das nossas celebrações e que pedem uma urgente revisão. Torna-se urgente, antes de mais, adquirir vontade firme de superar rotinas (por exemplo, através de celebrações para grupos específicos de pessoas, em casas de família, etc.), prestar atenção ao relacionamento entre as pessoas, fomentar a criação de momentos de silêncio orante, incentivar a busca constante de qualidade celebrativa, ter respeito por regras elementares de comportamento e comunicação, saber valorizar aspectos organizativos ou funcionais que afectam – para o bem ou para o mal – o conjunto da celebração.

Se os cristãos que participam e os ministros que presidem ou tomam parte na liturgia assumissem convictamente a centralidade da celebração dominical da eucaristia e colocassem como tarefa prioritária a preocupação pela qualidade da mesma, um salto qualitativo seria dado, indubitavelmente, nesta matéria. O que, obviamente, não eliminaria a questão da diversidade e gradatividade da prática dominical acima referida, por parte de pessoas que se autodesignam como católicas, nem, muito provavelmente, aumentaria de forma significativa o número dos “praticantes com alguma regularidade” (muitos outros factores estão aqui também presentes). Mas, a partir dessa atitude convicta e de comportamentos coerentes com ela, a comunidade eclesial estaria mais apta a cumprir a sua responsabilidade de uma integração plural das pessoas em seus caminhos de vida, além de que – e esta é a questão principal – deixaria emergir com outra força e credibilidade sinais nucleares da sua identidade e missão.

Conclusão

A integração plural dos que, globalmente, se auto-representam como católicos exige das comunidades eclesiais, como tarefa prioritária, a explicitação e o desenvolvimento coerentes de princípios e critérios presentes na visão eclesiológica conciliar, mas que precisam de ser recebidos mais profundamente a nível teológico e na consciência eclesial, de modo a serem traduzidos em atitudes práticas marcadas pela criatividade e pela capacidade de interpelação das pessoas. A nível de princípios e de correspondentes opções pastorais, trata-se sobretudo de potenciar as verdadeiras dimensões

da catolicidade da Igreja, de aprofundar o sentido da sua sacramentalidade, de rever os modos de anunciar e propor a Verdade da fé, de renovar as formas de presença e acção das comunidades cristãs, de reexaminar a capacidade eclesial de propor elementos nucleares da sua identidade, tal como é o caso da celebração da fé. As possibilidades de uma integração plural por parte das comunidades eclesiais dependem, assim e em concreto, da capacidade que houver para acolher alguns elementos criteriológicos fundamentais no que respeita ao essencial da identidade e missão da Igreja e da disponibilidade que existir para fomentar, em consequência, mudanças significativas em termos de renovação de mentalidades e de opções pastorais, tanto a nível de modos de proceder como de estruturas comunitárias.